Max Scheler

METAFÍSICA Y AXIOLOGÍA, EN PARTICULAR, ÉTICA

ENCUENTRO
PHILOSOPHICA OPUSCULA

Max Scheler

METAFÍSICA Y AXIOLOGÍA, EN PARTICULAR, ÉTICA

Traducción de Juan Miguel Palacios

ENCUENTRO

Desde la época de la Ilustración, la cuestión de la posibilidad de una fundamentación metafísica de la ética, a la par que ha mostrado cada día mejor su importancia y dificultad, ha cobrado asimismo creciente precisión en sus diversos aspectos problemáticos.

Durante el primer tercio del siglo pasado, el filósofo Max Scheler (1874-1928), en el marco de su ambicioso intento de asentar la ética filosófica sobre una teoría de los valores fundada en la experiencia fenomenológica, discutió esa cuestión con renovada radicalidad.

En el prólogo a la tercera y última edición que conoció en vida del autor su obra principal –El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores–, *este, consciente de los nuevos derroteros que conocía entonces su aventura filosófica, hace la siguiente declaración al respecto: «No permanece oculto a lo que es público que, desde la aparición de la segunda edición de este libro, el autor no solo ha evolucionado considerablemente en su posición acerca de algunas de las cuestiones más altas de la metafísica y la filosofía de la religión, sino que también ha* cambiado *tan profundamente en una cuestión tan esencial como la de la metafísica del ser uno y absoluto (que el autor mantiene como antes), que (en el sentido corriente de la palabra) ya no*

puede llamarse 'teísta'. Este no es el lugar para hacer una aclaración acerca de la positiva dirección y los últimos resultados de esa investigación metafísica, y menos aún cuando trabajos metafísicos mayores y también la Antropología, *muy preparada ya para la imprenta, darán pronto a la publicidad más claras y distintas explicaciones. Tanto* más importante *le parece al autor resaltar acentuadamente en este lugar que los pensamientos expresados en la presente obra no solo no se encuentran afectados por esa transformación de la concepción metafísica fundamental del autor, sino que, por el contrario,* aquellos, a su vez, constituyen algunos de los fundamentos y motivos espirituales que han producido ahora esta transformación.*[...] En esta obra nunca el autor pensó ni por un momento en una* fundamentación *de la ética en clase alguna de presuposición sobre la esencia o la existencia, la idea o la voluntad de* Dios. *Hoy como entonces, la ética le parece importante también para toda metafísica del ser absoluto, mas no la metafísica para la fundamentación de la ética.»*

Es precisamente el problema de la relación entre el saber del ser y el saber del valor, entre la metafísica y la axiología y, en particular, la ética, el que aborda Max Scheler en las páginas, todavía muy poco conocidas, que aquí se publican. Y lo que intenta en ellas es caracterizar, clasificar y discutir diversas posiciones filosóficas clásicas que pretenden fundar el valor (o el disvalor) en el mero existir, el rango y la oposición de los valores en la desigual independencia y en los grados de este, y el acceso cognoscitivo a ellos en el discurso racional de la filosofía primera.

En razón de la honda diferencia que en el campo del ser (Sein) *le parece encontrar entre existir* (Dasein), *ser-así* (Sosein) *y valer* (Wertsein), *Scheler critica filosóficamente tales*

posiciones y considera que ninguna axiología puede hallar en verdad su fundamento en la metafísica, sino que es por entero independiente de esta; y que más bien es ella, con su develación del mundo de los valores, la que le brinda a esta un amplio repertorio de singulares hechos de experiencia, últimos e irreductibles, con los que ha de contar el metafísico en su investigación del llamado fundamento del mundo, que es el ser absoluto. «Las axiologías, especialmente las axiologías eidéticas (por ejemplo, la ética) –escribe en estas páginas– han de estar ellas mismas fundadas con independencia de la metafísica, no como meras deducciones a partir de una hipótesis metafísica. [...] Ellas, junto con los juicios de valor empíricos sobre el existir empírico, son presupuesto y datos para la metafísica.»

El texto de Max Scheler que aquí se traduce no fue publicado en vida de su autor, sino que pertenece a su legado póstumo. De él existe, además del original manuscrito, una transcripción mecanográfica de Maria Scheler, su última esposa. Ambos se hallan en el archivo que conserva el legado escrito de la llamada fenomenología muniquesa en la Biblioteca del Estado de Baviera de Múnich (Alemania), bajo las siglas B I 152, 7 y CB I 10, respectivamente. Fechada su redacción probablemente en 1923[1]*, pertenece sin duda a las lecciones de metafísica del último Scheler, cuya denominada parte material incluía, precediendo a la doctrina del* Ens a se *(metafísica de segundo orden), la de las llamadas metaciencias (metafísica de primer orden). Sin embargo no alcanzó a ver la luz hasta 1979, editado por Manfred S. Frings en el tomo segundo –sobre teoría del conocimiento y metafísica– de los seis que contienen los escritos del legado de Scheler, que a su vez*

[1] Cf. Eberhardt Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden, 1975, pág. 97.

constituye el undécimo de las obras completas del filósofo.[2] *La traducción se ha hecho sobre esta edición original, que, como la de otros textos de esas obras completas, no parece, con todo, inmejorable.*[3]

Juan Miguel Palacios

[2] Cf. Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass, Band II: Erkenntnislehre und Metaphysik* (Gesammelte Werke, Band 11). Herausgegeben mit einem Anhang von Manfred S. Frings. Francke Verlag, Bern und München, 1979: págs. 54-71.

[3] Cf. Wolfhart Henckmann, «Zur Editionslage von Schelers Gesammelten Werken», in: *Phänomenologische Forschungen* 2012, págs. 267-297.

METAFÍSICA Y AXIOLOGÍA, EN PARTICULAR, ÉTICA

En primer lugar, no hay duda alguna de que, así como hay una metalógica y una metamatemática, hay también una *metaxiología* y metaética, y que estas metaciencias tendrían también que ser de importancia para el conocimiento metafísico del fundamento del mundo.

Todos los grandes metafísicos de la historia han asignado al fundamento del mundo o, en una metafísica dualista o pluralista, a los «fundamentos del mundo» (su unidad –si es afirmada– tiene primero que demostrarla la metafísica, así como también es un muy importante problema metafísico el problema de la pluralidad o unidad de los mundos), atributos, los cuales o su *contenido* pertenecen a *la esfera del valor*. La «idea» más alta de Platón era para él la idea de «lo bueno», de modo que lo bueno mismo será a su vez reducido a lo que él llamaba ὄντος ὄν, es decir, el «ser» *(verbum)* del ente en el más alto grado. Toda la era de la metafísica occidental, poderosísimamente determinada por la filosofía de Platón y Aristóteles, ha mantenido este pensamiento fundamental, originalmente griego, de que algo es «también bueno» en el grado en el que «es», que el bien supremo es por tanto *el* ente que tiene un ser *a se et per se*, como pensamiento fundamental de la unidad vincular entre axiología y metafísica. *Omne ens est bonum (verum, unum)* es asimismo un principio de

buenas todas las actividades que alcanzan esto (Schopenhauer y von Hartmann). Así, toda la metafísica occidental hasta el final de la Edad Media estuvo bajo la presuposición axiomática de que «es mejor que haya algo a que no haya nada». En esta metafísica del ser antigua y medieval se encuentra establecido de antemano un optimismo metafísico.

Según esa concepción, la axiología del mundo coincide por eso simplemente con el existir o el orden del devenir del mundo. También ser bueno en sentido ético significa ser y obrar conforme a ese orden del existir. Tanto las diferencias de valor como ya las llamadas normas se siguen del orden del existir, que refleja la esencia del *ens a se* y *ens perfectissimum* (así también Aristóteles). Y también Espinosa, Leibniz, Wolff han pensado enteramente así y hasta sobrepasado esa concepción. Así como Espinosa disuelve (incorrectamente) la oposición no susceptible de grados entre verdadero y falso en la pura y graduable adecuación e inadecuación de las ideas, así también disuelve la oposición no susceptible de grados de bueno y malo y de moralmente bueno y malo, en la graduación de la perfección o imperfección del ser y justamente en los grados de actividad, de fuerza, de poder. Su tesis es: porque realizar todo lo posible es mejor que no realizar todo lo posible.

En Leibniz se presenta esto de modo muy peculiar. En su conocido *«principe du meilleur»*, según el cual Dios ha creado el «mejor» de los mundos posibles, es decir, de los mundos sin contradicción, late según parece un concepto de lo bueno=mejor (como punto de partida del comparativo *«meilleur»*) que ya no se reduce al existir o a la posibilidad de existir. Pues a la pregunta de *qué* mundo es el mejor y el más perfecto ofrece él la respuesta de que es aquel mundo que no sólo

contiene el máximo de lo posible –como ya enseñaba Espinosa–, sino también el máximo de lo *composible*.

En la metafísica cristiana fue introducida esa concepción categorial de bien y ser ya por san Agustín, que en sus escritos contra los maniqueos (que, con el dualismo persa, admitían como primer principio un principio bueno y uno malo igualmente originarios, y a los que él se aproximó primero), se valió de esos argumentos para demostrar la perfección originaria de la creación por Dios.

Ciertamente que, a pesar de la igualdad de concepción fundamental relativa a las conexiones de esencia entre existir y ser valioso de, por una parte, Platón, Aristóteles, san Agustín y los escolásticos o tardoescolásticos, y, por otra, de Espinosa, Leibniz y Wolff, existen todavía una serie de diferencias importantes. Estas se dejan reducir a dos puntos. En la primera serie de metafísicos, todo existente (no sólo, por ejemplo, lo vital o lo racional) es siempre a la vez una *«actividad teleológica»* (actividad orientada), y el *finis suprema* de esas actividades teleoclíneas de todas las cosas es un *ens a se*, es la divinidad (ἔρος, ἐφιεσται, ὁρέγεσται). De ahí que el valor de cada cosa se dé en la medida en que ella (como forma esencial ideal) se realice. «Moralmente bueno» es un caso especial, pues lo que tiene que realizarse a sí mismo es un ser racional libre. «Llega a ser el que eres». En Espinosa, Leibniz y Wolff desaparece ese factor; en el que más en Espinosa, en el que menos en Leibniz. En la nueva imagen de la naturaleza mecanicista y matemática de los modernos, la actividad, el movimiento, el cambio no tienen ya, ciertamente, ningún «objetivo inmanente» a ellos; se hallan sólo sometidos a las leyes matemáticas, que no toman en consideración alguna el valor, el objetivo o el fin del ser que ha de resultar. Entonces,

merced a esto, el concepto de valor referente a bueno-malo resulta totalmente cuantificado.

La segunda diferencia es que la primera serie de pensadores reconoce –junto a la del valor positivo y negativo– una segunda dimensión diferencial de los valores, que desaparece por completo en los de la segunda serie: la que consiste en la *jerarquía* de los valores por su altura y profundidad. Mas, en la posición antiguo-medieval, también esta jerarquía se reduce a una diferencia en el existir: a saber, a la diferencia de *«independencia»* en el existir. Desde la *materia pura*, que no tiene todavía existencia propia alguna, sino sólo la «posibilidad objetiva» de ella, –pasando por los reinos formales de los cuerpos inorgánicos (desde el punto de masa hasta el complejo cristal), por el ser viviente orgánico, con sus gigantescos reinos de las plantas y los animales, hasta el hombre y su naturaleza racional; desde el hombre, pasando por las *«formae separatae»* de los ángeles, hasta el *ens a se*–, existe aquí una serie de creciente independencia originaria, de autofundamentación del existir, que, según la medida de su independencia, presenta justamente también una serie de valores y bienes en el sentido de una jerarquía, un orden que atraviesa la oposición del valor y disvalor (por ejemplo, el demonio es ciertamente malo, es «el maligno», pero en la jerarquía de las formas de ser supera naturalmente hasta a los hombres mejores). De ahí que el *ens a se* sea ya analíticamente también el *summum bonum*, justamente por ser *ens a se et per se.* Aquí moralmente bueno lo es sólo lo bueno-malo de los «seres libres», esto es, empezando por el hombre; y, entre los hombres, el valor de rango (y con ello el grado de responsabilidad) es por eso creciente según la pertenencia estamental. Una semejante jerarquía de valores y bienes no la tiene la segunda serie de pensadores mentados,

«propiedades» de las cosas o de los procesos psíquicos, igual que las cualidades. Su antropocentrismo no estriba en que haga esto, sino en la peculiar elección de los valores que prioriza. Reconoce aquellos valores que se manifiestan en los bienes «importantes» para el proceso vital del organismo, así como aquellos que, una vez aprehendidos, disponen a una determinada actividad práctica. Incluso los valores éticos y estéticos aparecen aquí sólo en la medida en que las cosas que los portan son también provechosas o nocivas. Ahora bien, la ciencia positiva (tanto la ciencia de la naturaleza como la psicología) alcanza su objeto indiferente al valor gracias a que abstrae de la existencia objetiva de los valores y de las diferencias de valor del ser (cf. *El Formalismo...*[6]). Considera e investiga el mundo «como si» no hubiera ningún acto libre ni espontáneo. ¿Por qué hace esto? Lo hace porque no tiene en modo alguno el sentido ni el objetivo de proporcionar un saber adecuado y referido a un existir y un ser-así absolutos, sino tan solo un orden simbólico y unívoco de todas las relaciones de coincidencia de los objetos en el espacio y en el tiempo –orden que hace posible *dirigir* el acontecer mediante el obrar y la técnica–. En razón del «valor» en sí mismo todavía «objetivo» del dominio del mundo, concibe todos los fenómenos como algo dependiente y mutable para su vaga idea última de un mecanicismo universal y formal. Pues sólo en la medida en que el mundo se asemeja a un mecanismo se deja conducir y dominar técnicamente. En cuanto esto no sea así, el mundo sólo se deja contemplar. La artificial indiferencia al valor del mundo es, por tanto, a su vez, producida en el pensamiento en razón de *un* valor y de su posible realización –el valor del dominio del mundo–; de un valor que tiene una determinada

---

[6] Cf. op. cit., II, A; y IV, *in initio*. [N. der trad.]

posición en la jerarquía objetiva de los valores, y que en todo caso pertenece a los «valores vitales»[7].

Finalmente la metafísica se eleva al mismo tiempo por encima de la concepción natural del mundo y de la ciencia positiva por el hecho de que, como aquella, restituye de nuevo a los valores su carácter objetivo, pero amplía este, superando la limitación antropológica (de la concepción natural del mundo y de la ciencia); lo amplía además allende el valor vital del dominio del mundo (de la ciencia). La axiología filosófica (axiología esencial, ontología esencial) (cf. *El Formalismo*...[8]) constituye en esto una mediación que investiga la esencia y jerarquía de todos los valores en la reducción eidética de los bienes. Mas tampoco esas axiologías nos proporcionan lo último. Pues «todo valor pertenece ónticamente a un ser» (aun si no sabemos a cuál o a qué ser esencialmente determinado). La metafísica pretende desde luego conocer el orden absoluto de los bienes y los males, esto es, de los valores realizados, no solo cualidades de valor que flotan libres. En efecto, su parte conclusiva, la doctrina del fundamento del mundo, pretende conocer en investigación espontánea lo absoluto y a la vez lo más altamente estimable en su peculiar estructura de valor. Los grados de ser y de bien y mal tienen, pues, que corresponder ónticamente, y por ello exactamente, pues ónticamente el valer no funda el existir, sino que el existir funda el valer. Con esto está dicho ya también qué es lo que es verdadero en todo caso en la doctrina antigua y medieval, que, como vimos, pretende reducir el valor de las cosas a su existir, a una relación objetiva en el llegar a ser del existir. Es verdad que:

---

[7] Cf. *GW*, tomo 8, pág. 122. [N. del ed.]

[8] Cf. op. cit., II, B. [N. del trad.]

I. El valer no funda ónticamente el existir, sino que el existir funda el valer.

II. Hay grados de las cualidades últimas de valor (en Aristóteles: lo deleitable, lo útil, lo honesto).

Y, sin embargo, esa serie metafísica entera, desde Platón hasta santo Tomás, contiene un muy profundo error. Este consiste en que, a partir de la mentada relación de fundamentación, se hace una relación analítica de consecuencia; que se pretende reducir el valer al existir, el rango (modalidad) a la independencia del existir, la oposición entre valores positivos y disvalores a meros grados de existir. Con ello *«omne ens est bonum»* se convierte en una proposición analítica definitoria, que ya no puede verificarse en modo alguno a partir de la riqueza de la experiencia (inductiva o eidética) del mundo de los valores. Cabe también decir: el optimismo metafísico se convierte aquí en mera *definición*. Así se cree, por ejemplo, poder derivar analíticamente del *ens a se* –si existe y es la *prima causa* de todo existir contingente– la bondad absoluta de Dios. Mas el existir es, de hecho, 1°, el necesario portador de los valores, y 2°, está por ley esencial dotado de valor, incluso si nosotros los hombres no hallamos en él valor positivo ni negativo alguno. Solo por existir, *omne ens est aestimativum* –valioso, dotado de valor, pero en modo alguno bueno (dotado de valor positivo)–. Tiene un ser-así que deja en suspenso si es bueno o malo. De ahí que no se pueda tampoco llegar al concepto de valor (cf. Przywara) a partir de la idea del fin del mundo y de una causa final (se trate de un fin atemporal, como en Aristóteles y santo Tomás, o de un fin temporal y empírico de la evolución, como, por ejemplo, en Spencer y en la axiología y la ética evolucionistas). Pues cabe todavía preguntar si esos fines, o incluso ese fin superior, son o es, a su vez, buenos o

malos. Y aún menos puede llegarse a la idea de valor a partir de la idea de «fin» o la idea de «totalidad» (Driesch, *Teoría de la Realidad*). También aquí se puede preguntar: el fin, el todo, ¿es bueno o malo? Por ejemplo, si es bueno el dolor por estar relacionado con la conservación de la totalidad.[9]

Existir es por tanto indiferente a ser valioso o disvalioso, y se requiere una singular experiencia del ser-así para verificar lo que, como existir determinado por el ser-así, tal existir es además en la jerarquía de los bienes y qué valor (positivo o negativo) le corresponde. Esto vale también para el *ens a se* (fundamento del mundo).[10] Cierto es que, según su forma de ser, es en todo caso el supremo portador de valor y, en tal medida, el *summum aestimativum* (el supremo estimable). Ahora bien, si es bueno *o* malo, o ambas cosas, o éticamente ciego al valor, demoníaco, etc., es una cuestión que se ha de decidir exclusivamente a partir de la estructura esencial (no contingente e inductiva) del ser-así y de la consiguiente estructura de valor del mundo. Si no, podrían muy bien el mundo o las cosas esencialmente valiosas realizadas como buenas en el mundo ser malas de modo enteramente arbitrario, y con todo seguiría el *ens a se* siendo totalmente bueno y siendo el bien supremo en sentido positivo.

En cuanto forma última fundamental del ser, valer es tan elemental como existir o ser-así. Si esto se desconoce, entonces el valor, o es en general falsamente subjetivado (cientificismo), o el «optimismo» que merece el predicado de «funesto» se convierte en la máxima suprema de la teoría metafísica de los bienes (el ejemplo más craso es «el mejor de los mundos

---

[9] Cf. sobre esto *GW*, tomo 2, págs. 48, 100-103, y 214 ss. [N. del ed.]

[10] Una cuestión completamente distinta es la de si la existencia de un valor positivo no es en sí misma positivamente valiosa, si la existencia de un valor negativo no es en sí misma un estado de cosas negativamente valioso. [N. del autor]

posibles»=*maximum compossibilitatis* de Leibniz). Esto tiene dos consecuencias. Toda supervaloración de la existencia de los bienes positivamente determinados por esencia que hacen al mundo bueno (y consiguientemente el juzgar valiosa la que es también la «causa del mundo», en cuanto que conocemos su índole a partir de nuestro conocimiento de la índole del mundo) *mata el sentido y la fuerza del querer y el obrar*, que persigue hacer el mundo –en la medida en que sus bienes son prácticamente mutables– mejor de lo que es. Pero en la medida en que sus bienes y males y su distribución es prácticamente inmutable, mata, con el ilusionismo de valor que crea, el valor y la fuerza de la resignación, el «conformarse con» y la compasión del sufrimiento del mundo, es decir, la única actitud adecuada frente a los males esencialmente inmutables. Naturalmente que también la supervaloración de los males por esencia mata la fuerza del obrar y el querer cuando considera males «por esencia» los que acaso no lo son. [Esta supervaloración] produce falsa resignación ahí donde habría que querer y actuar, y tiene por eterno y necesario aquello que aún es superable mediante el hecho histórico y el desarrollo. El que concibe el mundo sólo como bueno (según el axioma de que lo malo es tan solo μὴ ὄν, privación, etc.) olvida hacerlo bueno. Pero Marx y el pragmatismo no ven que hay también bienes y males prácticamente inmutables.[11]

Mas no fue el único error de la unilateral metafísica del existir antigua y medieval el que, en vez de decir:

[11] Cf. *GW*, tomo 8, pág. 232. [N. del ed.]

quisiera comprender el valer a partir del existir, y que finalmente equiparase éste con el bien (y el budismo, al contrario de esto, con el mal).

Un error no menor se dio en la cuestión de en qué intenciones de actos se captan los valores, si estos son captados. La respuesta de aquella gran escuela no podía rezar más que como rezó: en formas oscuras, confusas e implícitas del percibir, representar y pensar; es decir, en clases de actos en los que de hecho solo es captable el ser-así, mas, según esa escuela, lo es tanto el ser-así como el existir. Se ignoró que nuestro espíritu, en la legalidad propia de su sentir, a saber, de su sentir intencional (en la superior forma del preferir y postergar, el amar y el odiar), tiene su órgano insustituible y con leyes propias para la captación y articulación del reino objetivo de las cualidades de valor y de su orden. Más aún, que «en este sentimiento para los valores de las cosas y de sus relaciones, nuestra razón posee una revelación tan de tomar en serio, como en los principios de la investigación intelectual tiene un indispensable instrumento de comprensión» (H. Lotze). Y con ello también un «*ordre du coeur*», una «*logique du coeur*» (cf. *El Formalismo...*[12]). Es un completo error cuando Przywara opina que el sentir el valor, el preferir, el amar y el odiar pueden sustituirse por un «pensar implícito», un «pensar natural» (Newman). Se trata únicamente de la vieja teoría totalmente superada de que nuestros sentimientos son solo oscuras y confusas formas previas del pensar, es decir, cosas que, una vez desarrolladas, tienen que desaparecer. Tan incomprensible es «rojo» o «azul» para todo mero pensar, como lo es «agradable» o «desagradable», etc. También para rojo y azul habían admitido Descartes, Leibniz, Hobbes y otros que solo son pensamientos oscuros

[12] Cf. *GW*, tomo 10, págs. 345-376. [N. del ed.]

y confusos o movimientos que físicamente les corresponden. En esto la teoría es tan falsa como en aquello.

La época siguiente del curso principal de la filosofía no advirtió la intencionalidad y el sentido de la vida emocional en general y reconoció tan solo estados sentimentales ciegos (cf. *El Formalismo...*[13]), que se proyectaron en cosas en sí mismas indiferentes al valor. Hasta Tetens permaneció ciertamente ignorada la independencia e irreductibilidad de lo emocional a lo volitivo y lo intelectual. La *vis aestimativa* fue considerada como una unión entre desear y juzgar, o bien entre voluntad y juicio, y también el amor y el odio fue asignado a la facultad de apetecer. Así, pues, quedó inadvertida toda la fuente de experiencia de valores según leyes esenciales, válida con independencia de la organización de los portadores de esa experiencia (por tanto también, por ejemplo, para el bruto y para Dios). El que los valores puedan *también* ser pensados (conceptos de valor, juicios de valor) después de ser sentidos, llevó a la errónea admisión de que también pueden pensarse sin ser nunca sentidos. La «ceguera al valor» se convirtió en falta de juicio; el engaño valorativo, en error.

Mas nosotros podemos reivindicar ahora: *la experiencia, y en primer lugar la experiencia esencial del «corazón» cognoscitivo*, respecto del mundo e incluso de Dios, es un dato seguro para la metafísica. La metafísica tiene *un* presupuesto material en el resultado de las axiologías esenciales y del contingente conocimiento empírico de los valores, cuyo teatro principal es la historia. Esto no significa que la metafísica deba proporcionarnos una concepción del mundo que satisfaga al espíritu y al corazón (W. Wundt, Fechner), en el sentido de que el llamado corazón pudiera «meter baza»

[13] Cf. op. cit, V, 2. [N. del trad.]

detrás del entendimiento, como si negociara algo con él. Sería una indigna mezcolanza, una impureza del pensar. Significa que el mundo objetivo del corazón, el mundo de los valores y el corazón como facultad aprehensiva de ellos, *constituyen una especie de hechos últimos para la metafísica* que esta ha de hacer comprensibles a partir del fundamento del mundo. Si los valores pudieran explicarse psicológicamente, no tendrían importancia para la metafísica. La metafísica misma no es cosa del corazón, sino del entendimiento y la razón. Pero los datos del corazón y de todo aquello que en este amplio sentido pertenece al espíritu en tanto que este es «sentimiento» (también, pues, la conciencia moral, el gusto, el sentimiento de estilo, el sentimiento estético o religioso), son también datos indispensables de la metafísica, irreemplazables por investigación alguna del ser-así o del existir (hay mucho de verdad en E. Lask, *Lógica de la Filosofía* y *Teoría de las Categorías*).

Las axiologías, especialmente las axiologías eidéticas (por ejemplo, la ética) han de estar ellas mismas fundadas con independencia de la metafísica, no como meras deducciones a partir de una hipótesis metafísica (Fichte, Hegel, el escotismo). Ellas, junto con los juicios de valor empíricos sobre el existir empírico, son presupuesto y datos para la metafísica.

III. Pero ese período unilateralmente intelectualista de la metafísica ignoró aún otra cosa: el «orden de donación» de esas tres formas de ser, totalmente divergente del orden ontológico del existir, el ser-así y el valer.

Como se desconocía la transinteligibilidad del existir [=ser real] frente al ser-así, que es lo único inteligible, se pensaba no solo poder *conocer* el ser-así del existir dado que se posee y, respectivamente, el existir de un determinado ser-así

como unidad de enlace (cosa que sí es posible), sino también el existir del existir mismo previamente dado a todo saber. Y aunque se reconocía con verdad que en la esfera óntica el valer es solo valer de un existir ya determinado por el ser-así de un existente, se ignoraba que en el orden de la *donación* el *valer* es, al revés, lo que se da «antes» del ser-así *y* del existir, y que nosotros solo podemos conocer (según su ser-así) y concebir como existencia (como resistencia a nuestra «actividad» dada en el querer y atender) aquello que amamos u odiamos, preferimos y postergamos, es decir, sentimos, y en la medida en que lo hacemos.[14]

Este principio de la *prioridad de donación del valer*, enseñado y demostrado por mí desde hace años de todas las formas posibles, ha sido, ante todo, singularmente malentendido: 1°, como prioridad de ser óntica, y 2°, como una prioridad de la sucesión temporal, en vez del orden temporal de los actos de donación (san Agustín: *nil cognoscimus, quod non diligimus*). Así, cree, por ejemplo, Przywara que el principio de san Agustín (en el *Tratado sobre el Evangelio de San Juan*, 96, 4)[15] –«No se ama nada que no se conozca en manera alguna. Mas si se ama lo que se conoce poco, el amor hace que eso se conozca mejor y más plenamente.»– está en contradicción con mi doctrina del primado del acto de amar respecto del conocer. En realidad también yo parto del principio de que empíricamente no existe un amar sin conocimiento alguno del ser-así de lo amado (ni tampoco sin alguna clase de aprehensión de la existencia como existencia real, ficticia o ideal para la conciencia).

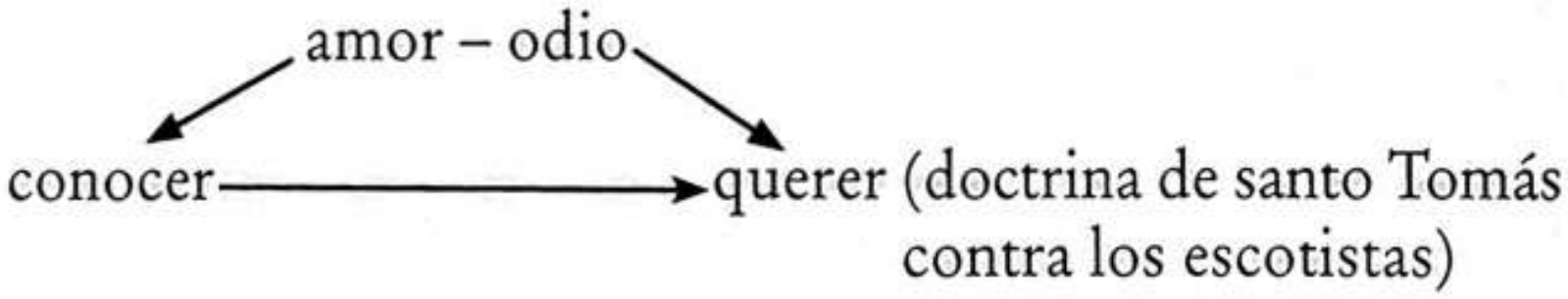
---

[14] Cf. *GW*, tomo 2, así como tomo 8, págs. 109 ss. [N. del ed.]

[15] *Non enim diligitur quod penitus ignoratur. Sed cum diligitur quod ex quantulacumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur.* [N. del trad.]

el percibir sensible. Es comprobable en todos, y vale así precisamente por ello con estricta universalidad.

Y otro tanto [es válido] para la aprehensión de valores y el querer (cf. *El Formalismo...*[17]), y, en general, para el tender, como impulso y voluntad. También aquí existe el primado del proyecto de valor sobre el proyecto de imagen («la disposición de ánimo»), y análogamente el primado del sentimiento de valor sobre el apetecer y aborrecer, querer y no querer (rechazar) –pero también el primado de la aprehensión del ser-así del proyecto sobre el *fiat et non fiat* del genuino acto de voluntad (primado del conocimiento sobre la voluntad), y no el primado de la voluntad sobre el conocimiento, como enseñan los escotistas y Kant–, de manera que resulta el principio del *primado del amor y el odio a la vez sobre el saber (conocimiento) y el querer*; principio que es confirmado por la psicología evolutiva, que muestra que tanto el lado intelectual como el volitivo de nuestra vida anímica y espiritual vienen a diferenciarse a partir de un «impulso sentimental» primitivo; que ni el tener sensaciones ni el tender representan el ser y acontecer anímico genéticamente originario (la planta).[18]



IV. Pero, aplicada al conocimiento metafísico, de esta legalidad se siguen importantes principios. 1°. Las axiologías no solo tienen que ser fundadas con independencia de la metafísica (la ética, por ejemplo, no en la existencia y en la esencia

[17] Cf. op. cit. I, 3. [N. del trad.]
[18] Cf. nota 9. [N. del ed.]

de Dios), sino que los sistemas de valores dominantes de las estimaciones de valor (*ethos*[19]) condicionan también la construcción de los *sistemas metafísicos* (principio fundamental de la doctrina metafísica de la concepción del mundo). 2°. En la esfera del ser absoluto pueden ser conocidos aún valores del existir y el ser-así que le pertenecen, cuyos portadores, en lo que hace a su ser-así, siguen siendo incognoscibles (presentir). 3°. Existen determinadas «disposiciones del espíritu», no contingentes sino esencialmente necesarias, para el conocimiento metafísico, que no son necesarias para el conocimiento científico.

Así, una cierta clase de ser y de conducta moral es también en especial una condición cognoscitiva *fundante* para el conocimiento metafísico, principio éste que ya conoció Platón, que no dejó de encarecer san Agustín, que subrayaron Newman y Gratry –si bien demasiado unilateralmente para el conocimiento religioso–, y que además Espinosa convirtió en fundamento de sus doctrinas (los engaños valorativos han de ser superados para conocer el ser-así y la existencia).

Esta doctrina de las disposiciones «morales» para el «conocimiento» metafísico la he expuesto yo detalladamente en *La Esencia de la Filosofía*[20]. Está en exacta conexión con la doctrina del arte del conocimiento de esencias, arte que es necesario para la supresión del momento de realidad de los objetos *(principium individuationis)*: 1°. Al *amor puro espiritual a lo esencial* en todas las cosas y al conocimiento de lo esencial se le dio desde Platón el nombre de «filosofía». 2°. La entrega *en extremo humilde respecto de sí mismo* al puro

---

[19] Cf. *GW*, tomo 2, Segunda Parte, V, 6. [Nota del ed.]

[20] Ese trabajo se halla contenido en *GW*, tomo 5. [N. del ed.] (Versión española: Max Scheler, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico.* Edición y traducción de Sergio Sánchez-Migallón. Encuentro, Madrid, 2011.) [Nota del trad.]

ser y, en particular, al ser absoluto, es una disposición para la sucesiva superación de la relatividad del valor y del ser, y confiere al conocer la dirección hacia el ser absoluto, al apartar el antropocentrismo de los impulsos y la previa voluntad de dominio del mundo condicionada vitalmente que hay siempre en la ciencia. La metafísica es también conocimiento sobre todo lo que es «vida» en nosotros, convirtiéndolo puramente en «objeto» (Espinosa). 3°. La *reverencia* es el sentimiento en el que captamos aún oscuramente valores y disvalores de cosas cuyo determinado ser-así cognoscitivo no aprehendemos. Suprime ya sentimentalmente la opinión, también intelectualmente falsa, de que en la metafísica se puede conocer adecuada y evidentemente (no solo inadecuada, verosímil e hipotéticamente) el ser absoluto. 4°. El *autodominio* frente a los impulsos instintivos y, finalmente, frente a la conducta volitiva en general, es dispositivo para a/ la objetivación, y b/ el conocimiento de esencias. 5°. El *co-sentir* más *puro* posible es una condición para el conocimiento de todo el mundo histórico anímico.

V. Ahora bien, extrañamente, algunos (por ejemplo, Windelband y Rickert) –pero incluso algunos declarados enemigos de aquella doctrina–, han equiparado *esta* doctrina con el pensamiento que desde Kant se llama «el primado de la razón práctica respecto de la teórica». En razón de esta doctrina se habló también en mí mismo de «restos de kantismo» que yo llevara conmigo. Pero esa opinión es tan falsa cuanto puede serlo. En Kant, y aún más en Fichte y en Rickert, a/ el primado de lo práctico es primado en el ser, no primado en el conocimiento; b/ es de lo práctico, no del amor; c/ el conocimiento teórico –en la medida en que lo haya– es posible sin disposición moral alguna; d/ y la aprehensión de un «objeto supraempírico»

tiene lugar tan sólo en el acto de cumplir el deber, en la realización del puro deber-ser (también las llamadas normas de la Lógica son [aquí] clases de «deber-ser»; mas las normas se retrotraen a leyes del ser); e/ existir no es otra cosa que el correlato de un juicio verdadero, a saber, del «juicio existencial», en cuanto «exigencia del objeto» de ser puesto=afirmado mediante un acto del yo; es decir, el existir es solo la equis de esa posición «debida» (Fichte, Rickert); existir y ser-así son reducidos, pues, a una especie de debida «conformación» de la materia de la intuición por nuestro pensar; f/ todo conocimiento y todo saber tienen, en relación con el querer bueno, es decir, conforme a normas, y a la realización de actos conforme a normas, solo valor de medio, no valor de fin.

Que esto es lo contrario de la otra doctrina de la disposición, es cosa clara. Kant limita nuestro saber con el fin de elevar la moral misma a una esfera metafísica absoluta. Al revés, en Platón y Espinosa toda ética tiene sólo sentido para la pura teoría. Esa doctrina de Platón y Espinosa sobre la relación de ética y metafísica es asimismo falsa, porque es unilateral. Pues, si bien la conducta ética siempre es a la vez *también* «ascesis» y preparativo que dispone al conocimiento metafísico, con todo no es *solo* eso: posee al mismo tiempo un valor propio para toda clase de «participación» en el *ens a se*, que *solo* es posible *«en la»* ulterior realización de sus actos de querer y que se consuma en nuestro comportamiento ético-práctico *(velle in Deo)*.

Mas, si miramos a la *cosa*, tenemos que rechazar por completo ese absoluto dualismo entre el valer y el existir, o el valer y el ser-así (Kant), como un intento exactamente opuesto al de la Antigüedad y la Edad Media de elevar el «valer» y la «validez» ideal como la suprema clase del ser, y de ver sin embargo en

tiene lugar tan sólo en el acto de cumplir el deber, en la realización del puro deber-ser (también las llamadas normas de la Lógica son [aquí] clases de «deber-ser»; mas las normas se retrotraen a leyes del ser); e/ existir no es otra cosa que el correlato de un juicio verdadero, a saber, del «juicio existencial», en cuanto «exigencia del objeto» de ser puesto=afirmado mediante un acto del yo; es decir, el existir es solo la equis de esa posición «debida» (Fichte, Rickert); existir y ser-así son reducidos, pues, a una especie de debida «conformación» de la materia de la intuición por nuestro pensar; f/ todo conocimiento y todo saber tienen, en relación con el querer bueno, es decir, conforme a normas, y a la realización de actos conforme a normas, solo valor de medio, no valor de fin.

Que esto es lo contrario de la otra doctrina de la disposición, es cosa clara. Kant limita nuestro saber con el fin de elevar la moral misma a una esfera metafísica absoluta. Al revés, en Platón y Espinosa toda ética tiene sólo sentido para la pura teoría. Esa doctrina de Platón y Espinosa sobre la relación de ética y metafísica es asimismo falsa, porque es unilateral. Pues, si bien la conducta ética siempre es a la vez *también* «ascesis» y preparativo que dispone al conocimiento metafísico, con todo no es *solo* eso: posee al mismo tiempo un valor propio para toda clase de «participación» en el *ens a se*, que *solo* es posible *«en la»* ulterior realización de sus actos de querer y que se consuma en nuestro comportamiento ético-práctico *(velle in Deo)*.

Mas, si miramos a la *cosa*, tenemos que rechazar por completo ese absoluto dualismo entre el valer y el existir, o el valer y el ser-así (Kant), como un intento exactamente opuesto al de la Antigüedad y la Edad Media de elevar el «valer» y la «validez» ideal como la suprema clase del ser, y de ver sin embargo en

28

la existencia y el ser-así solo una clase subordinada derivada de ella (Rickert); y, análogamente, el llamado «primado de la razón práctica» respecto de la teórica, tanto en el moderado sentido de Kant como en el extremo de Fichte y de Rickert. No es posible hacer del existir del objeto una mera «tarea» de «conformar» el «material sensible»; no es posible hacer de la verdad un valor y decir luego que el existir del objeto significa tan solo que hay una proposición afirmativa verdadera sobre ese objeto; esto es, confundir el existir del objeto con el mero ser objeto de un existente. Ser verdadero es la adecuación del sentido de un juicio con un determinado estado de cosas. Y la verdad no es tampoco un valor, sino que solo el conocimiento de la verdad puede asimismo ser para nosotros portador de un valor. Verdadero no es una determinación del objeto existente y que es-así, como lo son bello, bueno, agradable (cf. *El Formalismo...*[21]). De ahí que no haya expresión más absurda que la de «metafísica del valor», o la idea de algo transcendente que solo fuera valor y «validez», mientras todo existir fuera solo inmanente a la conciencia.

Prescindiendo de sus demás errores, esas doctrinas de la denominada «metafísica del valor» entrañan los falsos presupuestos por los cuales no advierten que la fundamentación *óntica* del existir, el ser-así y el valor es la contraria que la de la *donación*. Tienen que no ver esto, pues rinden homenaje al idealismo gnoseológico de la «conciencia absoluta», «transcendental» o «supraindividual» –concepto que yo, en *De lo Eterno en el Hombre*[22], he mostrado como «inválido de derecho» y que encierra una contradicción–. No advierten que los

---

[21] Cf. *GW*, tomo 2, Sachregister: «Wahrheit». [N. del ed.]

[22] Cf. *GW*, tomo 5, págs. 305 ss. [N. del ed.] (Versión española: Max Scheler, *De lo eterno en el hombre*. Traducción del alemán por Julián Marías y Javier Olmo. Encuentro, Madrid, 2007.) [Nota del trad.]

axiomas sintéticos de la conexión entre existir y ser-así y valer son válidos *a priori* con entera independencia de la experiencia inductiva (la existencia de un valor positivo es ella misma un valor positivo, la no existencia de un valor positivo tiene en sí misma un valor negativo), y que excluyen ver en un «valor» que flota libremente y sin existencia el objeto transcendente del conocimiento. Presuponen sin crítica alguna que la visión mecánica y dinámica de la naturaleza (hoy ya superada en el campo de la física) es «plenamente válida», e igualmente la psicología asociacionista, totalmente superada en el terreno psicológico; es decir, que tan solo una causalidad totalmente ciega al valor domina todo el campo de lo real empírico, y que por tanto no puede haber una conexión esencial de lo real y el valor, de agentes de objetivos valiosos, tampoco en el terreno biológico-físico. Cuando, por ejemplo, Max Weber desvincula todo juicio de valor de las ciencias positivas (también de la economía política teórica), tiene razón. La ciencia en sentido estricto tiene tan solo significación técnica y práctica. Nunca puede decir a partir de sí misma: valora así o asá, quiere, obra así o asá, sino siempre tan solo: *si* obras así o de otra manera, *si* adoras a estos o aquellos «dioses», entonces resultará esto o aquello.

Esperar de la ciencia positiva una doctrina del orden de los valores (una dirección de la vida), es absurdo. Pero Max Weber está completamente equivocado con su tesis de la imposibilidad de juicios de valor «objetivos» para la filosofía y la metafísica, que se libera del principio de conocer tan solo lo que es preciso para la técnica (la regulación práctica de las cosas) o la posición de fines, y se aventura a una mirada «libre» al todo, mirada que *no* se encuentra ya atada por la idea de la posible posición práctica de un fin. Max Weber se equivoca además –como ya muestra el italiano Croce– en lo concerniente a todo

conocimiento histórico descriptivo y comprensivo, que halla indudablemente en su *material* valores realizados, y que en modo alguno introduce antes en él a partir del contenido de la propia conciencia normativa y valorativa (relativismo). Tiene razón tan solo para el factor causal ciego a valores de fines en todo acontecer histórico, esto es, para lo que «pasa» sin que lo quiera ni estime un sujeto humano (individuo o colectividad). Mas también a este respecto tiene razón sólo relativamente; pues incluso los «impulsos» ciegos al fin que «impulsan» el sustrato real de los estados históricos no son ciegos al objetivo *ni ciegos al valor*, sino ciegos al *fin*, y, allende los fines e intenciones conscientes de los individuos y colectividades, tienden a un objetivo global, conocer el cual constituye un objeto de la filosofía de la historia. Mas, como esa comprensión de las cosas históricas, ciega por principio al valor, desconoce la pretensión de un objetivo subconsciente y supraindividual de la historia –lo cual, como quien dice, sumerge toda historia en el «ser» de la naturaleza (de la naturaleza orgánica)–, así también desconoce no menos la guía espiritual supraconsciente de la historia mediante el «espíritu del *ens a se*». Podría incluso no ser la deidad espiritual la regidora, guía y conductora de la historia –como corresponde a la doctrina del estricto teísmo–, mas con todo le sería posible sin embargo, con un acto de «no permisión», excluir todo acontecer que se halle en el repertorio de los posibles factores históricos ciegos, pero que contradiga el sistema absoluto de orden jerárquico y de leyes preferenciales de cualidad del valor positivo respecto del negativo, que tenemos que representarnos como desplegado ante el amar y odiar eternos de Dios.

Si a la doctrina antiguo-medieval del valer, existir y ser-así se la puede llamar «funestamente optimista» –una expresión

de un sistema o de una clase de pensamiento y una clase de valor que sólo cabe concebir psicológicamente, a saber, como expresión de un juvenil impulso vital afirmativo, de un «instinto de vida» que priva de todo derecho a la lógica y la axiología–, entonces, a la inversa, a esta «forma de pensamiento» hay que calificarla de «pantrágica»[23]. Pues si la premisa mayor de esa filosofía es verdadera, «verdadera» en serio, es decir, no solo escrita en papel, –a saber, que todo lo valioso dotado de sentido es *irreal* y que solo es real lo efectuado por una causalidad completamente *ciega al valor*, efectuado según «leyes» que no están de la mano de «razón eterna» alguna como planes de su técnica, causalidad que trae a la existencia con la misma indiferencia lo bueno y lo malo, lo moralmente bueno y moralmente malo–; si además se suscribe que todo ente es indiferente al valor y todo valor es absolutamente indiferente a la existencia, entonces a esa clase de pensamiento solo puede corresponderle un sentimiento pantrágico de la vida. Todo lo dotado de valor lo es sólo «contingentemente»: esto es lo falso en esta filosofía. Pues ella niega el axioma *«omne ens est aestimativum»*. Tan solo esto es su verdad relativa: que no todo existente, por el mero hecho de existir, está dotado de valor positivo. (En esto contradice con razón el «modo de pensar» de la «enérgica y juvenil» Europa, es decir, un instinto irracional de vida que *ya* no tiene derechos ante el «espíritu» como instinto de muerte, que dice: *omne ens est malum*.) Está completamente equivocado si considera a la metafísica como práctica y a la ciencia positiva como teórica.

---

[23] Cf. *«Zum Phänomen des Tragischen»* [N. del autor]. Publicado en *GW*, tomo 3. [N. del ed.] (Versión española: «Acerca del fenómeno de lo trágico», en: Max Scheler, *El Santo, el Genio, el Héroe*. Traducción directa del alemán por Elsa Tabernig. Nova, Buenos Aires, 1961, págs. 141-169.) [Nota del trad.]

Ahora bien, si se vincula este «modo de pensar» ya en sí mismo falso de que no hay ningún axioma de conexión entre existir, ser-así y valer, de que el valor atemporal «válido», mas solo «válido», no *es* eterno, y de que todo existente se halla eternamente indiferente al valor, con la doctrina (a la que no han sucumbido Rickert, Windelband ni Weber) de que el «deber ser», que debe fundamentar al supuesto «valor», encierra en sí la condición de dimensión temporal del «futuro» o de la «tarea», entonces el «pantragicismo» viene a dar en lo que semeja ser su absoluto contrario: en el *utopismo metafísico del valor* o *mesianismo* (formal). Según esa doctrina, lo positivo y lo más altamente valioso, por ley de esencia y por principio, ha de ponerse siempre en el futuro. Esto también es un modo de pensar metafísico. Halló su mayor encarnación histórica en el llamado mesianismo judío en tanto que doctrina de la eterna «venida» del mesías y del «reino de Dios». Aquí el «reino de Dios» está, por así decirlo, exclusivamente obligado a encontrarse en cada momento histórico en el «futuro», en la esfera de la espera, de la expectación del «espíritu». Si una vez viniera realmente, ¡ay!, entonces habríais de ver que ese modo de pensar es la eterna espera de lo bueno, con desatención por principio de *todo* aquello que lo es y que además *existe*. Así, pues, igual que siempre hay un «romanticismo» apriórico ilimitado, esto es, un *modo* de pensar que reconoce valores positivos y superiores solo como imposible satisfacción de la nostalgia de algún pasado o «lejanía» (Grecia, la Edad Media, etc.), así hay también un modo de pensar del «futurismo» y el utopismo de la actitud valorativa por principio, que establece como ley apriórica que lo *posterior* es mejor solo *porque* es posterior (análogo al amor romántico a lo amado *que está lejos)*. La ilusión de la evolución y del progreso de la pasada época de tiempos de antes

de la guerra tiene, entre otras cosas, también en esto su fundamento. Todas las épocas que alimentaron esperanzas «escatológicas» –por ejemplo, el cristianismo primitivo y especialmente el cristianismo judío anterior a san Pablo, la espera del reino milenarista antes del siglo XI, las doctrinas teológicas de la «guerra de los campesinos», pero asimismo la fe socialdemócrata en el «Estado del futuro»– sucumbieron a esta ley de un falso modo de pensar.[24]

Para un pensador es algo consabido que las oposiciones de valor de bueno y malo, o de moralmente bueno y malo, se desentienden por completo de la cuestión de si su realización se pone en el pasado o en el futuro. Pueden preocuparse de ello ciertas *clases* de valores –las clases de modalidades de valor–. Probablemente no es falso atribuir a los complejos que portan valores vitales o relativos a lo vital algo así como un crecimiento vital del valor (al menos hacia «arriba» o «abajo»). Incluso es correcto hacerlo. Y quizá no es tampoco incorrecto hablar de un crecimiento espiritual de la humanidad en el tiempo de la historia[25], suponiendo que en ello no se vea más que «diferenciación» e «integración». Pues la organización vital superior (cefalización) es asimismo una condición de la diversa repercusión del *espíritu*. Le abre siempre a este nuevas vías. Únicamente lo que es por completo absurdo es esperar que las oposiciones cualitativas de bueno y malo, moralmente bueno y moralmente malo, alcancen *tan solo* mediante esto una mutación en su extensión y en su nivelación cualitativa.

El hombre no se vuelve moralmente peor o mejor en su historia –pues el que sea bueno o malo sigue siendo acto

---

[24] Cf. también *GW*, tomo 8, págs. 50 y 173. [N. del ed.]

[25] Cf. *GW*, tomo 8, págs. 24-29 y 37. [N. del ed.]

«libre» de la persona, que tiene una fuente suprahistórica–; tan solo aplicará su querer moralmente bueno o malo a materias de la «vida» cada vez más diversas. Lo moralmente bueno y malo han existido siempre, aun cuando el *«ethos»* [del hombre], su fundamento vital y su medio han sido muy diferentes, y aun cuando quizá la misma «acción» que allí era considerada como «buena», aquí se consideraba como mala. Mas la sede de lo que llamamos moralmente bueno y malo no está en las acciones –y menos aun en sus efectos–: solo lo está en la disposición de ánimo para la acción (cf. *El Formalismo...*[26]). No hay una ley del progreso moral del hombre. Y no puede haber ninguna, porque hay «libertad», de cuya existencia solo «prescinde» la ciencia positiva para sus fines prácticos. Lo que hay únicamente es una «complejidad» cada vez mayor «de las posibilidades humanas» (diferenciación e integración de las sociedades y de su obrar), en la que lo que es moralmente bueno o malo aparece cada vez con mayor claridad, cada vez resulta más significativo para el sentido final del mundo. Para «Dios» las épocas son «inmediatas» (L. von Ranke). No se «mediatizan». Cada época y cada individuo tienen destinos y fines peculiares. Sí, y los tiene ¡cada día! Esa «exigencia del día» *no* es *sustituible*.[27] *No* se sigue de normas universalmente válidas, que remitan a valores universalmente válidos. Es asunto de la conciencia moral y la ley individual. Puede ser obedecida o puede ser desechada. Esto es cosa de la intuición y de la libertad de la *persona*. La tendencia evolutiva de la historia, que siempre existe, andará su camino solo si yo o tú no le conferimos esta o aquella dirección de sentido o de valor distinta de la que tiene; solo si hacemos abstracción de las «personas» libres. El valor y el sentido de la

---

[26] Cf. op. cit, III, *in initio*. [N. del trad.]

[27] Cf. *GW*, tomo 2, págs. 23 ss. y 485. [N. del ed.]

e infrahistóricos. El conocimiento metafísico, una oración, un acto de amor –tanto mayor cuanto menos pueda advertirlo alguien– es un hecho suprahistórico, y no es menos un hecho porque sea «suprahistórico». Todo lo que no influye en la marcha común de las cosas humanas es parahistórico. Mis placeres sensibles, la comezón o el dolor cuando me sacan un diente, es un hecho infrahistórico, pero no menos «hecho» porque sea infrahistórico; es decir, que se encuentra allende el umbral de lo que es históricamente «notable». Es importante históricamente que César o Napoleón, e incluso que el alcalde tal o cual, muriera tal día. Pero si murió de fiebre o de una dolencia de corazón no es hecho histórico alguno. El sol de Austerlitz es un hecho histórico, porque fue una de las condiciones del desenlace de una batalla que es de importancia para la historia moderna. Pero ese aparecer del sol que aparece en el crepúsculo o en el amanecer sobre una cabaña humana es *también* un hecho. Que los picos de las montañas resplandezcan en el crepúsculo es también un hecho. Solo que es irrelevante históricamente. También el saber, lo bello, lo feo, lo bueno, lo malo están unidos a todo hecho; mas no son valores históricos, y esto necesariamente

¿Qué es un «hecho histórico»? Es un hecho que a la vez es de valor relevante y manifiesta un *quantum* de efectividad en el destino de colectividades que, en cuanto totalidades, no son de valor indiferente.[29] Es un hecho de efectividad de valor diferenciado en lo colectivo, en los hombres como «persona social». En modo alguno es «hecho histórico» tan solo un hecho que tiene gran efectividad. El terremoto del Japón no es un hecho «histórico» como lo es la Guerra Mundial. «Nunca más terremotos» y «nunca más guerras», se contraponen (Lederer).

---

[29] Cf. también *GW*, tomo 5, pág. 34; y tomo 8, págs. 150 ss. [N. del ed.]